

## 论孔子善恶混存的人性观

冯 兵

孔子说“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》；下引《论语》只注篇名），明确提出了人性的命题。而人的本性究竟如何，对此他的论述却是含糊的，正如子贡所说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《公冶长》）事实上，远在商周时代人们就已经有了关于人性的探讨，譬如“不虞天性”（《尚书·商书·西伯戡黎》）、“俾尔弥尔性”（《诗经·大雅·卷阿》）、“节性，惟日其迈”（《尚书·周书·召告》），等等。而《尚书·商书·汤诰》载：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性”，说“皇上帝”（天）降“衷”（善德）于下民，使其具有了恒常之性，“性”在此就具备了道德意义。但是，对于人性的本质进行系统的善恶论述，却是从孟子与荀子才开始的，作为儒家创始人的孔子并没有作出明确的善恶判断。尽管如此，后世学者并没有因为孔子在人性善恶问题上的隐晦未明而放弃对其进行辨析。迄今为止，对于孔子人性观的伦理分析主要有人性善、人性恶、性无所谓善恶三类。笔者以为，上述几种观点均有失偏颇，不能概括孔子人性思想的全貌。通过对孔子关于人性的论述及其“仁”、“礼”思想中隐含的人性思想的分析，我们可以看出，孔子实质上是持善恶混存的人性观。

### 一、孔子人性观中的“善”

首先来分析《论语》中孔子对人性潜在之“善”的论述。在《春秋》、《尚书》等古代经典中，对于“上天具有道德属性并赋民以德”这一思想早有论述，如《左传·襄公十四年》说：“天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性。”天有爱民之德，人有“天地之性”，即天赋之德性。又如上面所述，《尚书》中也明确指出天赋民以德性。而在《论语》中，孔子亦说“天生德于予”（《述而》），认为有天赋之德的存在。既然有天赋之德，此德自然是与生俱来的固有之德。孔子还说“人之生也直”（《雍也》），朱熹引程子注释为“生理本直”，“直”就是本真之性；而郑玄注曰：“始生之性皆正直”。由此可知，“直”应当有着孟子“诚”的涵义，即实而无伪：“不失其赤子之心者也”（《孟子·离娄下》），是人性之中生而有之的善的因素。

另外，在《庄子·天道》中对孔子的人性思想也有所描述；虽然有可能是虚构，但仍可以作为一种旁证。文中道：“老聃中其说，曰：‘大谩，愿闻其要。’孔子曰：‘要在仁义。’老聃曰：‘请问仁义，人之性邪？’孔子曰：‘然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也，又将奚为矣？’”由《庄子》的记载看，孔子是以仁义为人之本性的。而孟子自称孔子的“私淑弟子”，他对于孔子的人性思想也有所记载：“诗曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）朱熹注解：“有物必有法，如有耳目，则有聪明之德；有父子，则有慈孝之心，是民所秉执之常性也，故人

之情无不好此懿德者。以此观之，则人性之善可见。”从中也可以看出，孔子显然认为人性之中存在善德。

除了从《论语》和其他材料可以了解孔子关于人性之“善”的思想，还可以通过孔子对“仁”的解释了解孔子的这一思想。孔子对“仁”的解释主要有两个：“仁者爱人”；“克己复礼为仁”。虽然讲“仁者爱人”，然而仁者何以会爱人？孔子对此并没有明说；只是在那个“礼崩乐坏”的时代里，出于对社会秩序和现实道德状况的忧虑而一再强调“爱人”、“泛爱众”，进行经验的道德要求。那么，“爱人”的哲学与伦理学的基础是什么呢？我们只能通过他对“仁”的一些价值判断来揣度。从他所说的“苟志于仁矣，无恶也”（《里仁》）、“君子去仁，恶乎成名”（同上）等语中，我们可以看出，“仁”是孔子思想中最核心的部分，是进行伦理价值判断的最终标准。“仁”的基本内容体现在恭、宽、信、敏、惠五个方面，概括起来则为忠、恕二字。忠、恕既为“仁”的外在表现，也为行“仁”之方。至于如何培养仁德，孔子认为是一个漫长而艰苦的过程。陈少峰先生指出，在孔子看来，“要成就仁，能达到仁人的修养境界的，无一不是处在慎独环境中，要求有如履薄冰的抵抗邪恶的认真态度以及反省自己、观过改错的道德自律”。（陈少峰，第18页）尽管孔子将“仁”提升到一个无以复加的地位，又强调“唯上智与下愚不移”（《阳货》）、“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”（《雍也》）的区分，但最后却还是给了人们成就仁德以充分的信心：“为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）对于这句话的典型理解是：“仁、诚等表现为觉悟、情操等内在的观念形态，它的推行靠的是道德主体的自觉自愿，而与他人无关，且只能由自我的良心来督责”。（白奚）那么为何“为仁由己”而不必“由人”？孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）由此可以得出，孔子认为“仁”就在人心之内先天地存在，因为唯有如此，才有可能“我欲仁，斯仁至矣”，其中显然有着孟子“求放心”的端倪。因此，从逻辑上推断，孔子的人性观中也应当有人性善的因素存在。

## 二、孔子人性观中的“恶”

但是，因此而认为孔子主张人性善却是偏颇的。一方面，从上述孔子论求“仁”之途的艰辛看来，似乎应当有着性恶的阻力。另一方面，尚须看孔子对“仁”的第二个解释：“克己复礼为仁”。在《论语》中讲“仁”有109次，“礼”的出现次数尽管比“仁”要少，也有75次。（参见杨伯峻，第16页）“礼”最早是祭祀使用的仪式，随着社会政治与经济的发展，逐渐演变成具有较普遍约束力的伦理制度，是为礼制。到了西周时期，除了伦理层面和仪式层面上的涵义之外，“礼”的制度层面的含义更加明确，具备了更为充分的法的特征。于是孔子认为，在当时世风日下的社会中，“礼”既是人们社会行为的伦理标志和准则，同时也是求“仁”的规范化的重要辅助手段，是形成和稳定以“仁”为核心的伦理秩序的最重要的制度化形式。孔子一生以恢复周礼为己任，“以‘仁’释‘礼’，企图为这种古老的外在规范寻求某种心理依据”（李泽厚，第100页）。那么，为何要努力寻求这样一种心理依据呢？这一行为本身即说明，在那个“礼崩乐坏”的纷乱时代，“礼”作为一种逐渐制度化的古老的外在伦理规范，已不足以仅凭本身的传统效力来约束人心的贪欲及恶行。何以至此？因为人心的伦理特性本就不全是“礼”所标志的善，至少当时如此。所以，孔子才不遗余力地宣扬“仁”之内在德性，以求将“礼”顺利地内化于心。他之推崇周礼显然不是要回归周时的社会，而是将周礼视为教化人心以救世的良方。之所以要用礼制救世，正是由于“克己复礼为仁”。之所以要强调“克己”，又正是由于对人性的了解：“富与贵，是人之所欲也……贫与贱，是人之所恶也。”（《里仁》）

对于“克己复礼”，杨伯峻先生注为“抑制自己，使言语行动都合于礼”（杨伯峻，第123页），《四书集注》则注解得更为详尽：“克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。”朱熹等人认为，在孔子看来，作为人的本体之“己”是有着“私欲”的；他们以仁为“合于天理”的“心之全德”，这不过是一种理想状态罢了。“私欲”在孟子那里自然不属人的善性范围，在荀子那里则确定为人性之“恶”。所以，孔子说：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”（《颜渊》），并强调：“以约失之者鲜矣”（《里仁》），认为只有通过广泛学习，以礼制约束人之私欲，才可以做到没有过失。这充分说明，孔子已认识到了人性具有不合于“礼”而争利逐欲之“恶”的潜在因素，其人性观同样有着荀子人性恶的倾向，因此才特别强调克制个人本性中的“恶”，并将其纳入“礼”的规制之下。能够坚持做到这一点就是“君子”，达到“从心所欲，不逾矩”的境界则为“圣人”。

以上只是对孔子人性思想中的性恶因素的一个逻辑推导；事实上，在《论语》里我们还可以找到直接的文字材料证明孔子在人性观上的这一倾向，如《子罕》中说“吾未见好德如好色者也”，《卫灵公》说“已矣乎，吾未见好德如好色者也”。这两次扼腕浩叹说出同样的话，可以想见孔子对人性中好德远不及好色的感触之深。孔子类似的话还有：“吾未见好仁者”（《里仁》）；孔子自己亦说没有见过好仁者，可见以仁为天然喜好者乃是可遇不可求的，人性中自然是有很多“恶”的成分的。但他又说求仁由己，只要肯努力，“未见力不足者”，“盖有之矣，吾未之见也”（同上），对求仁而得仁充满了信心，这里又有着“善”的人性支撑。

### 三、孔子人性观中有“善”有“恶”

从上述对孔子人性思想的描述与分析中可以看出，孔子对人性的潜在评价其实是善恶并存的。为了论述更充分，这里回过头去再次分析“性相近也，习相远也”一句。何以孔子只说“性相近”而不似孟、荀那样绝对地指出“其性一”呢？王弼指出：“孔子曰：‘性相近也。’若全同也，相近之辞不生；若全异也，相近之辞亦不得立。今云近者，有同有异。”（楼宇烈，第632页）此处说“性相近”是因为人与人之间的本性“有同有异”。但何为同，何为异？王弼认为，性是无善无恶的，这是同；异则是人与人之间性的浓薄有别。关于孔子论“性相近”的理由，王弼分析得十分精当；不过，其对性“无善无恶”的理解依前文所述则不成立。从王弼对孔子“性相近”的阐释来看，本文认为孔子模糊的人性思想中关于善恶的伦理思想，是绝对不可以理解为纯善或纯恶抑或无善无恶的，而只能说其中既有性善的主张也有性恶的判断。因此，个体人性之中普遍是有善有恶的，这是同；而有的人人性中善多恶少，有的人则是善少恶多，则为异。大同而小异，故为“近”不为“同”。这就为孔子的圣人、君子、小人，上智与下愚，中人以上和中人以下的等级区分奠定了人性基础。同时，这也与恩格斯所言相符：“人来源于动物界这一事实已经决定人永远不能完全摆脱兽性，所以问题永远只能在于摆脱得多些或少些，在于兽性或人性的程度上的差异。”（《马克思恩格斯选集》第3卷，第140页）而“摆脱得多些或少些”正是上述“善多恶少”与“善少恶多”之别，亦即孔子所谓“习相远也”的思想主旨之一。

血亲伦理观念是孔子学说的立论基础，其善恶混存的潜在人性价值判断亦立足于此。在《论语·子路》中记载：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”孔子论父子互隐，其极力宣扬的血亲之爱实质上是人类趋利避害的生物本能在人性之“善”的指引下，从个体到家庭再到国家与社会的伦理延伸。孔子的人性思想中，“恶”的自然属性是人性的基础，使其具备了生物的普遍性；“善”的社会属性

则是对自然属性的伦理升华,使人之为成为可能,是人之为人的根本特征。因此,孔子善恶混存的人性观是自然属性与社会属性的辩证统一。而孟子主张人性善,强调“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》),乃是以人的社会属性为人性的本体。荀子认为人性恶:“人之生固小人”(《荀子·荣辱》),强调“今人之性,生而有好利焉,顺是,故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉,顺是,故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲,有好声色焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性,顺人之情,必出乎争夺,合于犯分乱理而归于暴”(《荀子·性恶》),则主要是以人的自然属性为人性本体。由是观之,孟、荀二者的人性论各以善恶一端为人性的主体,只是抓住了人性的部分本质,反不如在他们之前的孔子的人性观把握得全面。

王充在《论衡·本性》中提到:“周人世硕,以为人性有善有恶。举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长。如此,则情性各有阴阳,善恶在所养焉。故世子作《养性书》一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒,亦论情性,与世子相出入,皆言性有善有恶。”对于世硕其人,史料记载很少,在《汉书·艺文志》之《诸子略》的《世子》篇中,说他“名硕,陈人也,七十子之弟子”。由此看来,世硕当在孟子之前,所处时代约与子思相近,与宓子贱、漆雕开、公孙尼子等或为师徒关系。从《论衡》中所载“举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长”一句可以看出,世硕等人所指的“人性有善有恶”,应该是个体之性中有善性也有恶性,而不是说人类中有人性是善的,有的人则是恶的,与孔子基本一致。其“养而致之”的说法则反衬出了他有着善恶因素潜在于人性之中的看法,和孔子亦相去不远。同时,孟子的“养吾浩然之气”,荀子所言“从人之性”、“顺人之情”,也应当和它有一定的渊源。据此可知,世硕上承孔子,下启孟、荀,在先秦儒家乃至整个中国人性论史上,都应当是一个重要的过渡人物。只是由于一些复杂未明的历史原因,其人其论只剩下一鳞半爪,甚为可惜。不过,这对于儒家人性思想发展的基本连贯性并无多大影响。

#### 四、孔子人性观对孟、荀的影响

孔子所处的时代尽管已经“礼崩乐坏”,但氏族遗风一息尚存,朴素的民主与人道精神仍然余音绕梁。孔子一方面虽然不满意社会现实,感觉世风日下,有些无奈地承认了人性中日显强势的“恶”;另一方面又恋恋不舍昔日的唐虞盛世风貌,对人性中的“善”不肯死心,对恢复那个时代的社会道德风尚仍然抱有一线希望。因此,他对人性的潜在伦理评价是善恶混存的。尽管孔子认为中庸之德已较罕见,其人性观却仍然体现了中庸的实质精神。不过,孔子的人性观中必然又有着许多内在的矛盾,显得较为复杂。或许他自己很多时候也难以理清其中的条理,又或许他尽管看到了人性的善恶混存却不愿意直面现实,故此“存而不论”,不肯明言,才使得后人“不可得而闻也”。无论如何,正因为孔子论人性的含糊其辞,才为孟、荀留下了足够的发挥空间,并进而影响到了他们的政治思想。

孟子强调“乃所愿,则学孔子也”(《孟子·公孙丑上》),荀子亦坚称自己为仲尼的继承者。顾准先生甚至说:“孔子的嫡传是荀况,荀孟对立其实就是孔孟对立。”(《顾准文集》,第395页)双方都声言是孔子思想的传承者,然而两者的人性论要旨却是基本对立的。在政治思想上,前者贵“仁”,后者重“礼”,各有偏重,也显示出了较大的差异。笔者以为,这正是由于孟、荀对孔子潜在人性善恶论的“蔽于一曲”的继承与极端抉发所致。

孔子因为对人性中有善有恶的潜在认识,决定了其道德教化论(即“习”)有既重内在的“仁”也重外在的制度化规范之“礼”的特点。人性观中潜在之善、恶特质,也分别成为了他以“仁”匡

时济世、以“礼”明人伦治国家的政治哲学体系的伦理基础。孟子有见于其暗藏之性善因素，对孔子的仁德与仁政作了多维度、深层次的推进和扩展。他指出：“恻隐之心，仁之端也”（《孟子·公孙丑上》）：在他看来，“恻隐之心”即是仁的本真状态；并进而指出：“仁，人心也；义，人路也”（《孟子·告子上》）：“仁”就是人的本心，就是人性的根本属性。孟子此说为“仁”找到了内在的心理与情感依据，并由此将孔子人性思想中潜在的性善因素进一步明朗化、绝对化了。体现在政治思想中，则是对仁政理念的极力推崇和宣扬，以及对法家法治思想的深度挹伐。孔子人性思想中对恶的潜在认识，则促使其高度重视具有较多法的特征的、制度化的“礼”；他要求把人们的一切行为都归于“礼”的规范和约束之下，主张“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》）；不仅个人行为要“齐之以礼”，而且也应当“为国以礼”，把“礼”视为治理国政、确定社会伦常的制度化手段和标准。“迫于乱世”的荀子出于其现实品格，则充分挾发、扩充了孔子对人性中恶质的认识，强调“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》），并由此极大地强化了“礼”在社会政治活动中的地位：“礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也”（《荀子·议兵》）；又说“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”（《荀子·修身》），礼的重要性可谓达到了极致。在荀子看来，无论是修身、理事还是治国，“礼”均为必须秉持之根本。他极力推崇礼治，其重视程度尤甚于孔子，原因正在于他对人性中“恶”的认识比孔子更为明朗峻刻。

从孔子善恶混存的人性观到孟子的性善论，再到荀子的性恶论，这一人性观的承续发展以及与之紧密相联的政治思想的流变，实际上反映了对不同时代社会生产关系变革和随之产生的伦理关系变化的一个认知历程；是先秦儒家为了建构和维护适合统治者需要的社会秩序，对各种社会问题的根源在人性层面上作出的观照与分析。其间，对个体之善与社会和谐的孜孜追求是肇始于孔子的先秦儒家人性思想一以贯之的价值主线，而对两者彼此促进、相激相长的辩证关系的合理认识，则更是他们的突出贡献；这种认识也为我国当前建设和谐文化、构建社会主义核心价值体系提供了重要的传统人性观的视角和理论资源。

#### 参考文献

- 白奚，2002年：《儒家礼治思想的合理因素与现代价值》，载《哲学研究》第2期。
- 陈少峰，1996年：《中国伦理学史》上册，北京大学出版社。
- 古籍：《论语》，《尚书》，《诗经》，《左传》，《庄子》，《孟子》，《荀子》，《汉书》，《论衡》，《四书集注》，《毛诗正义》。
- 《顾准文集》，1994年，贵州人民出版社。
- 李泽厚，2003年：《中国古代思想史论》，天津社会科学院出版社。
- 楼宇烈，1980年：《王弼集校释》，中华书局。
- 《马克思恩格斯选集》，1972年，人民出版社。
- 杨伯峻，1980年：《论语译注》，中华书局。

（作者系厦门大学人文学院哲学系博士生）

责任编辑：冯国超